

RU

Богословие Мистического Тела Христова у Достоевского и блж. Августина

Ковалевская Т. В.

Аннотация. Цель исследования – показать возможное влияние богословия Мистического Тела Христова у блж. Августина на Ф. М. Достоевского. И в «Рассуждениях на Послание Иоанна к Парфянам», и в мысли Достоевского соединенные в Христовой любви верующие образуют Мистическое Тело Христово, своего рода насущную манифестацию миллениума, Царства Божия на земле. При этом и у Августина, и у Достоевского внешнее сходство явлений может скрывать их глубинное внутреннее различие, и человек должен смотреть в корень явлений, чтобы убедиться, что они основаны на подлинной христианской любви. Научная новизна исследования состоит во введении в достоевковедение «Рассуждений на Послание Иоанна к Парфянам» блж. Августина как одного из возможных источников представлений Достоевского о христианской общине как о Теле Христовом. В результате в статье показывается, что и Достоевский, и Августин видели основной чертой христианина любовь к Богу и ближнему; указывали, что только любовь является критерием оценки любого действия человека; писали о преобразовании мира красотой и в красоту Бога; полагали предназначение человека в обожении и видели в представлении о Церкви как Теле Христовом насущное проявление этого единения в «едином Христе, любящем самого себя».

EN

The theology of the Mystical Body of Christ in Dostoevsky and St. Augustine

T. V. Kovalevskaya

Abstract. The aim of the research is to demonstrate the possible influence St. Augustine's theology of the Mystical Body of Christ could have on Fyodor Dostoevsky. Both in Augustine's "Homilies on the Epistle of John to the Parthians" and in Dostoevsky's thought, the faithful united in the love of Christ form the Mystical Body of Christ, a kind of a here-and-now manifestation of the millennium, the Kingdom of God on earth. At the same time, both Augustine and Dostoevsky recognize that outward similarity can disguise profound inner differences between phenomena, and a careful in-depth look is required to ascertain that they are based on true Christian love. The scientific novelty of the research lies in introducing Augustine's "Homilies on the Epistle of John to the Parthians" into Dostoevsky studies as a possible source of Dostoevsky's understanding of the Christian community as the Body of Christ. Our findings show that both Augustine and Dostoevsky saw love for God and one's neighbor as the main attribute of a Christian; they pointed out that only love is the true criterion for assessing any human action; they wrote about the world being transformed by and with the beauty of God; they believed human destiny to lie in deification and saw the notion of the Church as the Body of Christ as a here-and-now manifestation of the union in "one Christ loving Himself".

Введение

Актуальность исследования обусловлена прежде всего значением Ф. М. Достоевского в русской и мировой культуре, его ролью как источника литературных, культурных, философских и религиозных парадигм в осмыслении человеческого бытия. В этой связи актуальным представляется расширение знаний о взаимодействии его художественной мысли с европейским культурным наследием, включая западноевропейскую христианскую традицию.

Задачи исследования: 1) выявить точки сходства между богословием мистического Тела Христова у блж. Августина и мыслью Ф. М. Достоевского; 2) показать своеобразие представлений о Теле Христовом у Августина в сравнении со связанным с ним понятием соборности (кафоличности) у А. С. Хомякова; 3) проанализировать

роль выявленных сближений в мысли западного богослова и русского писателя; 4) особое внимание уделить роли анализируемого обоими авторами внешнего сходства и глубинного различия явлений.

Исследование выполнено с использованием сравнительного-исторического метода, что позволило выявить параллели между мыслями блж. Августина и Ф. М. Достоевского и предположить, что представления Августина об общине верующих как Теле Христовом могли повлиять на концепцию «всечеловека» у Ф. М. Достоевского.

Материалом исследования послужили следующие тексты:

- Августин Гиппонский. Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам // Диакрисиc. 2019. № 1-4.
- Августин Гиппонский. Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам // Диакрисиc. 2020. № 1-3.
- Большой латинско-русский словарь И. Х. Дворецкого. <http://slovoborg.su/vocabula/index.php>.
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб. – М.: Издание книгопродавца М. Вольфа, 1880-1882.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 35 т. СПб.: Наука, 2013 – наст. вр.
- Квливидзе Н. В. Богородица // Большая российская энциклопедия. 2023. <https://bigenc.ru/c/bogoroditsa-5dd48d>.
- Палама Григорий, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2003.
- Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: в 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1.
- Систематический указатель к «Христианскому чтению» за 1821-1870 годы. СПб.: В тип. Департамента уделов, 1871.
- Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1860-1904 гг. К.: Тип. И. И. Горбунова, 1905.
- Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии Наук. СПб.: В типографии Императорской Академии Наук, 1847.
- Хлысты // Энциклопедический словарь: в 86 т. / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб.: Тип. акц. общ-ва Брокгауз-Ефрон, 1903. Т. 37.
- Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995.
- Худиев С. Миф: христиане придумали безмужнее зачатие Иисуса, чтобы подчеркнуть важность Его личности // Фома. 2019. <https://foma.ru/hristiane-privdumali-bezmuzhnee-zachatie-iisusa-chtobyi-podcherknut-vazhnost-ego-lichnosti.html>.
- Le grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française: en 9 vol. P., 1986.

Теоретическую базу работы составляют труды отечественных и зарубежных исследователей. В. Л. Селиверстов (2002) и священник Павел Хондзинский (2011) описывают значение блж. Августина для русской духовной традиции; А. А. Пешков (2017), А. О. Титова (2018), В. В. Кулага (2020) исследуют своеобразие понятия соборности у А. С. Хомякова, указывая, что, несмотря на попытки самого мыслителя отвести эти обвинения, концепция Хомякова чрезмерно пневматологична в ущерб экклезиологичности и, главное, Христологичности; Р. Л. Джексон (Jackson, 2016), А. Кавацца (2020), Е. Е. Несмеянов (2016) и В. К. Кантор (2011) затрагивают различные аспекты взаимодействия мысли Ф. М. Достоевского с богословием блж. Августина, не касаясь, однако, темы мистического Тела Христова. В. Н. Захаров (2013) пишет о теме «всечеловека» в творчестве Достоевского.

Практическая значимость работы: результаты нашей работы могут быть использованы в дальнейших литературоведческих и культурологических исследованиях, а также применяться в курсах, посвященных творчеству Ф. М. Достоевского, философской и религиозной антропологии, в различных спецсеминарах и спецкурсах по вышеуказанным темам, а также по компаративистике, и в создании учебных пособий и учебников по указанной тематике.

Обсуждение и результаты

Мышление Достоевского апокалиптично и эсхатологично: оно устремлено к будущей трансформации человека. Об этом писатель размышлял у тела покойной жены, записав стройное доказательство бытия Бога от телеологичности всего сущего, подчеркивая при этом не столько потребность в Устроителе целесообразности бытия, сколько сверхприродное целеполагание человека, которое в силу своей сверхприродности требует существования сверхприродного же Творца и Устроителя именно *этого* целеполагания человека (Касаткина, 2018). Достоевский вполне ортодоксально видит суть этой сверхприродной цели в будущем обоении человека, отталкиваясь в своих формулах этой цели, видимо, от Первого послания апостола Иоанна (Ковалевская, 2025).

Об эсхатологичности мышления Достоевского свидетельствует и слово *millenium*, повторяющееся в его черновиках и набросках. Однако это же слово указывает на то, что эсхатологичность Достоевского – это не расхожий фокус на Апокалипсисе как *конце* мира, но прежде всего мысль о том мире, который придет на смену нынешнему, о тысячелетнем царстве Божиим (Гачева, 2005), т. е. о царстве Божиим на земле.

Но наступление этого царства не будет легким и мирным, и речь не только о разрушении старого мира для создания нового, речь прежде всего об искушениях, которые будут предшествовать этому процессу: «Восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Матф. 24: 23-24).

Таким образом, достижение эсхатологической цели существования человека на земле подразумевает испытание его познавательных способностей, умения отличать лжепророков от пророков и лжехристов от Христа. Это испытание усложняется приемом, названным нами мимикрической поэтикой Достоевского (Ковалевская, 2025), т. е. формальным сходством при сущностном различии, принципом, который можно обозначить фразой из «Подростка»: «Почти совпадает <...>, а между тем совсем другое» (Достоевский, 1972-1990, т. 13, с. 352). Это означает, что герои Достоевского могут словно бы повторять его собственные мысли *по форме* – но при этом искажать их до полной противоположности *по сути*. Самый яркий пример – теория народа-богоносца Шатова, которая кажется в высшей степени похожей на мысли самого Достоевского, но оказывается противоположным им развитием идей Ж.-Ж. Руссо (Ковалевская, 2025, с. 107-131). Этот художественный принцип применим и к вопросам эсхатологии и миллениаризма у Достоевского.

Важно отметить, что у миллениаризма Достоевского есть еще один аспект, представление о возможности царства Божия здесь и сейчас, о том, что «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17: 21): «Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятной. И неужели, неужели золотой век существует лишь на одних фарфоровых чашках? <...> ...всё, что я сейчас навосклил, не парадокс, а совершенная правда... А беда ваша вся в том, что вам это невероятно» (Достоевский, 1972-1990, т. 22, с. 12-13).

В связи с «золотым веком» важно уточнить, что, скорее всего, Достоевский пишет упомянутое слово *millennium* на французском. Латинское слово *millennium* (из средневековой латыни, в классической латыни отсутствующее (Большой латинско-русский словарь И. Х. Дворецкого)) писалось бы с двумя “n”. Французское слово пишется “*millénium*”, с акутом, и, таким образом, о каком бы языке ни шла речь, здесь налицо орфографическая ошибка. Чтение слова *millennium* на французском языке вносит в его понимание дополнительные оттенки: словари XX в. фиксируют у этого слова значение «золотой век» (Le grand Robert..., 1986, vol. 6, p. 458). Конечно, возникает вопрос, существовало ли это значение в XIX в. Нам не удалось найти его в доступных словарях. Но не всегда то, что значения слова нет в словаре, является абсолютной гарантией отсутствия такого значения в узусе. Так, в «Словаре церковно-славянского и русского языка» (1847, т. 3., с. 87) отсутствует значение «сердитый» у слова «злой», хотя такое значение несомненно наличествует в узусе, и даже в словаре В. И. Даля нет значения «богатство» у слова «счастье» (1880-1882, т. 4., с. 381), хотя такое значение явно прослеживается по сборнику русских народных сказок А. Н. Афанасьева. Таким образом, хотя значение «золотой век» не фиксируется в современных Достоевскому толковых словарях французского языка, мы можем предполагать его существование, которое идеально вписалось бы в вышеприведенную цитату из «Дневника писателя».

Понятие царства Божия, которое «внутри вас есть», золотого века, представляется тесно связанным с окончательной целью человека, его обожением. В записи 1864 г. это превращение выносится за пределы земной жизни, но как св. Григорий Палама (2003) допускал моменты обожения, приобщения нетварной божественной энергии в земной жизни человека, так и у Достоевского обожение, как представляется, может достигаться в некоторой форме в земной жизни:

«Князь: «Заключает в себе все условия спасения, *раб и свобода*. Если б представить, что *все Христы*, то могли бы пауперизм? В христианстве даже и недостаток пищи и топлива был бы спасен (можно не умерщвлять младенцев, но самому вымирать для брата моего). Это предсказано в христианстве: именно *millennium*, где не будет жен и мужей (*millennium*, не будет жен и мужей)» (Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 182) (здесь и далее курсив мой. – Т. К.).

Выделенные слова соединяют целый комплекс черновых фрагментов, которые представляют собой высказывания персонажей, т. е. содержат в себе потенциал искажения мысли самого писателя. Фраза «все Христы» появляется еще три раза: «Вообразите, что *все Христы*, – ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? <...> Если б люди не имели ни малейшего понятия о Государстве и ни о каких науках, но были бы все *как Христы*, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» (Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 192-193); «Вот тут труд всеобщий (*если б все были Христы*) проявился бы с радостным пением...» (Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 193); «Мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала. Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что *все Христы*; будут ли бедные?» (Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 177). С ними соприкасается еще один фрагмент, посвященный той же тематике и связанный с приведенной выше библейской цитатой «раб и свобода»:

«Князь выводит ему, что христианство (православие) заключает в себе разрешение всех вопросов, нравственных и социальных (*раб и свобода*). <...>

– Или, наконец, уверение многих, что христианство совместимо с наукой и цивилизацией, <...> которые верят, что если не веровать в воскресение Лазаря или *Immaculée Conception*, то всё равно можно остаться христианином. Но ведь мы знаем с вами, Шатов, что всё это вздор и одно из другого выходит – *и нельзя остаться христианином, не веруя в Immaculée Conception*» (Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 180).

Французская фраза *Immaculée Conception* соотносится с предположительно французским написанием слова *millénium*. Для нас эта фраза важна тем, что, видимо, представляет собой ошибку персонажа, заставляющую нас в целом относиться к его словам с осторожностью. *Immaculée Conception* буквально означает «непорочное зачатие». Русский термин относится как к общехристианскому догмату о безмужнем зачатии Иисуса Христа, так и к католическому догмату о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии, которое совершилось естественным путем, но при этом Дева Мария промыслом Божиим не приобщилась к первородному греху (Худиев, 2019). Однако французский термин *Immaculée Conception* относится *только* к католическому

догмату о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии. (Благодарю Н. А. Тарасову, обратившую мое внимание на этот момент.) Видимо, французская фраза использована потому, что она однозначно отсылает к догмату о непорочном зачатии Приснодевы, тогда как для зачатия и Рождества Христа во французском языке существуют термины *la Conception Virginale, la Naissance Virginale*.

Догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии был принят в понтификат Пия IX в 1854 г. (Липке, 2019). Он был на Святом престоле в 1846-1878 гг., т. е. в течение большей части сознательной жизни Достоевского, при нем же в 1870 г. был принят догмат о непогрешимости (безошибочности) папы, и том же году, в результате военных действий под предводительством Дж. Гарибальди, за которыми Достоевский следил (Тарасова, 2023), прекратила свое существование Папская область, дату основания которой Достоевский считал датой отпадения католической церкви от христианства.

Представления о непорочном зачатии Девы Марии существовали в католицизме задолго до буллы «Боже неопишумый» (*Ineffabilis Deus*) Пия IX (Квливидзе, 2023), однако именно в 1854 г. был принят официальный догмат. Русские католики апеллировали к этому догмату, стремясь увидеть в нем точку сближения между католичеством и православием, учитывая особое отношение к почитанию Богородицы в России. Так, с письмом в редакцию «Христианского чтения» обратился Н. Б. Голицын, а отвечал ему не кто иной, как Феофан (Говоров), будущий святитель Феофан Затворник, видевший в этом догмате риск отмены всей истории спасения (Каширина, 2017). В 1858 г. И. Гагарин издал во Франции книгу под названием «Любопытные свидетельства о непорочном зачатии Богородицы», а в 1859 г. в журнале «Христианское чтение» был опубликован «Разбор “Любопытных свидетельств о Непорочном Зачатии Богородицы”»; в целом авторы «Христианского чтения» активно печатали статьи о Непорочном Зачатии Богородицы (Систематический указатель к «Христианскому чтению»..., 1871). Таким образом, в России середины XIX в. догмат о непорочном зачатии был предметом живых обсуждений в обществе. Однако будущие герои «Бесов» явно либо не знают, либо позабыли, о чем идет речь. Слова «нельзя остаться христианином, не веруя в *Immaculée Conception*» неверны в любом случае: если они относятся к непорочному зачатию Христа, то это неправильное употребление французского термина, а если к непорочному зачатию Богородицы, то они автоматически исключают из числа христиан всех не католиков и, таким образом, показывают, что Князь или путается в богословских материях, или же не считает православие христианством. В любом случае такое использование этой фразы заставляет с подозрением относиться и к другим высказываниям этого персонажа.

Достоевский использует прием ошибки персонажа на протяжении всего послеострожного творчества (Касаткина, 2007). Например, в «Братьях Карамазовых» этот принцип проявляется в самом тексте романа и фиксируется в записных книжках и набросках к нему (Достоевский, 1972-1990, т. 15). Наличие ошибки в употреблении фразы *Immaculée Conception* позволяет предположить также и ошибку в повторяющейся (и связанной с *Immaculée Conception*) фразе «все Христы». Множественное число от слова «Христос» напоминает о двух явлениях – о лжехристах как предвестниках Апокалипсиса и о русском сектантстве, ибо «христы» во множественном числе существовали у хлыстов (одна из версий происхождения этого названия – искажение слова «христы») (Хлысты, 1903, с. 402). Здесь возможно предположить иную мысль, «все Христос», которая может быть вариацией на ранние формы представлений о церкви как о мистическом Теле Христовом, зафиксированных у блж. Августина. (См. в (Касаткина, 2019) иную точку зрения на эту фразу, рассматриваемую как выражение его подлинных идей касательно социального преобразования через религиозный прорыв; но именно в таком виде, «все Христы», Достоевский не мог использовать эту фразу в опубликованных текстах по цензурным соображениям.) Это то самое «всечеловеческое» измерение, о котором писал В. Н. Захаров (2013), отмечая, что оно, к сожалению, остается недостаточно акцентированным в современном достоевведении.

На богословие Тела Христова прямо указывается в рассуждениях Шатова о народе-богоносце: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. <...> *Народ – это тело Божие*. Всякий народ до тех пор только и народ, пока имеет своего бога особого» (Достоевский, 2013 – наст. вр., т. 10, с. 217-218). В этой цитате по заглавным буквам в слове «Бог» ясно видно, где Достоевский согласен с Шатовым, а где нет, и представление о народе как теле Божиим – это пункт, по которому они согласны. Но Бог Достоевского – это Христос, а не «синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца», потому что такой «бог особый» способен только на насильственную ассимиляцию и Богом не является.

Учение о Теле Христовом восходит к посланиям ап. Павла (которые также связаны с приведенными фрагментами из черновиков к «Бесам»):

«Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, *рабы или свободные*, и все напоены одним Духом. <...> Посему, страдает ли один член – страдают с ним все члены; славится ли один член – с ним радуются все члены. И вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12: 12-14, 22-27).

И также:

«Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас. <...> И Он поставил одних Апостолами, других – пророками, иных – Евангелистами, иных – пастырями и учителями, <...> дабы мы <...> истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого всё тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4: 4-16).

Важно отметить, что метафора Церкви как Тела Христова не эсхатологична, а насущна, это «золотой век» и «миллениум» здесь и сейчас, в отличие от «тысячелетнего царства» в будущем. Об этом упоминает А. Г. Гачева (с цитатой монахини Марии (Скобцовой)):

«Принцип внехрамовой литургии меняет наше отношение к миру, ко всему тому, что находится за стенами храма, будь то наш малый дом или Вселенная, ко всей состоящей из мелочей повседневности. Мир – не то, что должно быть отвергнуто, а то, что должно быть понято как храмовое пространство, не ограниченное стенами, принципиально бесконечное, способное, при свободном волеизъявлении и даре любви, явить человеку свой подлинный, Божеский лик, раскрыться как Царство Христово: “<...> Если правильно и духовно-углубленно подойти к миру, то нам придется не только давать ему от нашей духовной скудости, но бесконечно больше получать от живущего в нем Лица Христова, от общения со Христом, от сознания себя *Частью Христового Тела*”» (2021, с. 40).

О богословии мистического Тела Христова у Достоевского кратко пишет Н. О. Лосский:

«Единосущие каждого человека с Богочеловеком есть вместе с тем и единосущие всех людей друг с другом. Человечество есть единый организм, во главе которого стоит Богочеловек Иисус Христос. Церковь, к которой видимо или невидимо принадлежат все существа, свободно и искренно стремящиеся к добру, есть Тело Христово, согласно христианскому учению, особенно подчеркнутому в русской литературе Хомяковым» (1953, с. 156).

К теме Тела Христова русское богословие XIX в. вернул А. С. Хомяков в серии статей об особенностях православной веры (о Достоевском и Хомякове см., в частности, работы (Викторович, 2007; Кавацца, 2019)). У него понятие Тела Христова связано с понятием «соборности». В статье «Церковь одна» Хомяков пишет:

«Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. <...> Единство же Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом. <...> Церковь земная и видимая живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, глава которого есть Христос. Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений, ибо творит и ведаёт не вполне, а сколько Богу угодно» (1995, с. 39).

Рецепция и оценка богословия А. С. Хомякова проходили разные стадии, от осторожной критики до безусловного приятия и прославления и снова до предметной критики. Так, А. О. Титова (2018) показывает, что, выступая против католического и протестантского богословия, А. С. Хомяков тем не менее испытал сильное влияние католического немецкого богослова И. Мёлера; иерей В. Кулага отмечает, что именно под влиянием Мёлера Хомяков создает пневматологическую концепцию Церкви как Тела Христова:

«Хомяков определяет Церковь как харизматическую общину любви, которая основана на единстве и свободе членов церковного тела, являясь исключительным продуктом таинственного действия Святого Духа. Этим обусловлено отделение им Христологии не только от пневматологии, но и от экклезиологии. В этом смысле соборность Церкви у него рассматривается как единство и свобода, которые осуществляются действием Святого Духа в органическом союзе любви всех членов тела Церкви. <...> ...в этом понимании Церкви ее природа, таинства и все выражающие ее институциональные формы были лишены христоцентрического основания и подразумевали исключительное действие Святого Духа в харизматической общине верующих и каждом отдельном ее члене» (2020, с. 19-20).

Характерно, что сам Хомяков отвергал подобное разделение, но исследователи указывали, что он выходил из этой дилеммы тем, что «роль Церкви отводил только ее невидимой стороне, оставляя за рамками значение видимой стороны – христиан» (Пешков, 2017, с. 92). Это подтверждается таким, например, утверждением: «Церковь видимая и земная живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, глава которого есть Христос» (Хомяков, 1995, с. 39). (Заметим, что на эту проблему есть и противоположный взгляд: (Сирин, 2014).) Хомяков (1995) признавал свойство соборности только за вселенской Церковью, отказывая в этом свойстве поместным Церквям. На эту проблему также указывали критики Хомякова. Пешков отмечает:

«Хомяков пишет собственно про Церковь: “Тайна Церкви перед нами разоблачается, и мы дерзаем, не опасаясь впасть в богохульство, назвать ее телом Самого Христа, Богочеловека, Спасителя нашего. Это, конечно, не значит, чтобы мы имели безумие считать самих себя в нашем личном бытии за воплощение Божества. И действительно, не численностью верующих и не видимым их собранием образуется Церковь, но самой связью, объединяющей их”. Так, у корифея славянофилов еkklesia становится лишь связью самих членов, а не самими этими членами, что открыто противоречит и святоотеческой традиции <...>. Православная экклезиология говорит о человеке как члене Тела Христова, постоянно обоживающемся в силу своей онтологической причастности Христу через таинства и аскетическое делание. Если же человек не имеет возможности личного стяжания Духа, если он приобщается не к Богу, а к связи с Ним, то таинства, аскеза и молитва как таковые теряют смысл» (Пешков, 2017, с. 68-69).

С одной стороны, Хомякова в значительной мере критикуют за ослабление иерархической структуры Церкви, пренебрежение ролью епископов и т. д., т. е. с позиций, которые можно было бы назвать строго клиерикальными. Для Достоевского это, наоборот, могло быть достоинством его трудов. Так, Лосский отмечал, что Достоевский мог отходить от форм воцерковленной жизни (например, целый год не причащаться в 1846 г.) и не слишком жаловал церковь как институт, а возвращение писателя к церковной жизни происходило уже позже: «Русских священников Достоевский и впоследствии довольно долго ещё недолюбливал и в церковь, по видимому, до 1871 г. ходил не часто. Возврат его к Церкви был в 1847 г. присоединением главным образом ко Христу как Богочеловеку, а не к Русской Православной Церкви. Любовь к русскому православию и к церкви появилась у него впоследствии и развивалась медленно и постепенно» (1953, с. 66). Это подтверждается и воспоминаниями Анны Григорьевны о том, как она ходит в русскую церковь за границей без Федора Михайловича.

С. В. Житомирская указывает, что Анна Григорьевна «в каждом городе находила православную церковь и считала необходимым ее посещать. Достоевский не только ни разу не сопровождал ее, но и выражал недовольство ее усердием», что Анна Григорьевна потом аккуратно редактирует: «В подлинной записи от 28 мая/9 июня А. Г. Достоевская рассказывает, как сурово встретил ее муж по возвращении из церкви и выговаривал ей, что она, торопясь к обедне, не прибрала в доме; в расшифровку вслед за этим вносится “оправдательное” разъяснение: “Федя чрезвычайно любит порядок и всегда его поддерживает”. В другом месте (30/18 июня) подлинная запись: “Сегодня я хотела идти в церковь, но Федя сказал, что это можно и отложить, и я осталась” – заменяется другой: “Сегодня я хотела идти в церковь, но опоздала и очень жалею”» (Житомирская, 1993, с. 401).

Но с другой стороны, настойчивое подчеркивание пневматологического аспекта *в ущерб* Христологическому может в той же мере быть истолковано как аргумент против богословия Хомякова как основы идеи Тела Христова у Достоевского, поскольку, с точки зрения критиков Хомякова, также ставит под сомнение саму возможность обожения через онтологическую причастность Христу. (Сам по себе пневматологический аспект мог быть близок Достоевскому: см. работу Levitt (1989, p. 134-138) о «пятидесятничности», или «харизматичности», «Пушкинской речи».)

Хотелось бы выдвинуть предположение о том, что источником богословия Тела Христова могли быть «Рассуждения на послание Иоанна к парфянам» блж. Августина, построчные комментарии к Первому посланию апостола Иоанна.

Исследователи уже обращались к отдельным аспектам взаимодействия мыслей Достоевского и блж. Августина. О теодицее и исповеди у Достоевского и блж. Августина пишет В. К. Кантор (2011). А. Кавацца (2020) показывает, что, скорее всего, к Августину восходят представления о том, что для победы над миром требуется победа над собой. Е. Е. Несмеянов (2016) полагает, что заложенные Августином принципы находятся в основе понимания Достоевским феномена «русского вранья». Р. Л. Джексон (Jackson, 2016) возводит к богословию Августина представления о «двух образчиках красоты» у Достоевского.

Откуда Достоевский мог познакомиться с богословием блж. Августина? Нельзя исключать знакомство с оригиналами текстов. Достоевский владел латынью в достаточной мере для того, чтобы их читать. Так, в 1839 г. Достоевский пишет отцу: «Скажу Вам еще, что мне жаль бросить латинского языка. Что за прелестный язык. Я теперь читаю Юлия Цезаря и после 2-х годичной разлуки с латинским языком понимаю решительно всё» (1972-1990, т. 28-1, с. 60). В литературе также описывается влияние блж. Августина на свт. Тихона Задонского, сочинения которого также могли быть одним из путей, которыми Достоевский знакомился с идеями епископа Гиппонского (Селиверстов, 2002; Хондзинский, 2011). В «Трудах Киевской Духовной Академии» печатались некоторые работы блж. Августина, но не «Рассуждения» (Систематический указатель... «Киевской духовной академии», 1905, с. 14-15). Фрагмент «Рассуждений» был опубликован в «Христианском чтении» за 1838 г. (Систематический указатель к «Христианскому чтению»..., 1871, с. 40), о нем отдельно будет сказано ниже. Полностью латинский текст был опубликован в 35 томе латинской патрологии Миня в 1841 г.

«Рассуждения» предположительно были созданы между 407 и 420 гг. (Доброцветов, 2019). Августин выбирает предметом своих рассуждений Первое послание Иоанна, потому что «нет Послания более яркого, где бы говорилось о любви» (Августин Гиппонский, 2020, № 1, с. 76). И хотя Р. Л. Джексон (Jackson, 1981) видел в Достоевском скорее пелагианца, чем августианинца, в «Рассуждениях» утверждается свобода человека, который волен принять или отвергнуть божественную благодать: «Никто не рождается без воли своей от воды и духа (ср. Ин. 3:5). Поэтому, если захочет, будет расти после такого рождения, а захочет, будет и уменьшаться» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 57). И также: «...Бог не очищает тебя без твоего желания» (Августин Гиппонский, 2019, № 2, с. 74).

Основной предмет трактата – любовь как определяющая сила христианской жизни. Именно здесь дается знаменитая формула «Люби и делай что хочешь». Для блж. Августина главным классифицирующим признаком любого поступка является наличие или отсутствие в нем любви:

«Ведь много может быть совершено того, что имеет хороший вид, но не произрастает из корня любви. <...> Итак, раз и навсегда дана тебе краткая заповедь: “Люби и делай что хочешь”. Молчишь ли ты, молчи с любовью; кричишь ли ты, кричи с любовью; поправляешь ли, поправляй с любовью; прощаешь ли, прощай с любовью; пусть корень любви будет внутри тебя, не может из этого корня произрасти ничего, кроме добра» (Августин Гиппонский, 2019, № 4, с. 54-55).

В «Рассуждениях» в целом содержатся мысли и высказывания, близкие богословию Достоевского, некоторые из них буквально напоминают тексты писателя:

«Апостол молится о народе, народ молится об апостоле. Мы молимся о вас, братья, но и вы молитесь о нас. Пусть все члены (Тела Христова) молятся друг о друге, Глава же пусть ходатайствует за всех» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 116).	«Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а “за меня и другие просят”, – прозвенело опять в душе его» (Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 28).
---	--

Знаменитое высказывание «Мир станет красота Христова» (Достоевский, 1972-1990, т. 11, с. 188) (которое теперь прочитывается как «Мир спасает красота Христова» (Достоевский, 2013 – наст. вр., т. 11, с. 343)) может получить развернутое истолкование именно в контексте «Рассуждений»: Августин здесь предлагает картину претворения мира в красоту Бога через возрастание в любви: Бог есть красота, и любовь делает человека прекрасным:

«Мы еще не любили Его, но через любовь мы сделались красивыми. <...> Но душа наша <...> безобразна вследствие беззакония; но, полюбив Бога, она становится красивой. <...> Сам же Бог всегда прекрасен <...>. Полюбил нас первым Тот, Кто всегда прекрасен, а каких Он нас возлюбил: безобразных и некрасивых! Но любовь Его не в том, чтобы оставить нас безобразными, а в том, чтобы изменить нас и сделать из безобразных красивыми. Как же мы станем красивыми? Любя Того, Кто всегда прекрасен. Чем более в тебе возрастает любовь, тем более растет красота, ибо сама любовь есть красота души» (Августин Гиппонский, 2020, № 2, с. 59).

Августин, как и Достоевский, готов видеть в поступках человека манифестацию принципа «почти совпадает, а между тем совсем другое». Он пишет, что любовь и гордыня могут поступать одинаково, но эти поступки исходят из противоположных мотивов:

«И посмотрите, сколь великие дела творит гордыня! Отложите в ваших сердцах, насколько схожими она творит их с делами любви и как бы даже равными им. Любовь кормит голодного, и гордыня кормит! Любовь – чтобы восславить Бога, гордыня – чтобы восславить себя. Любовь одевает человека, лишенного одежды, и гордыня одевает; любовь соблюдает пост, и гордыня соблюдает пост; любовь хоронит умерших, и гордыня хоронит. Все добрые дела, которые хочет совершать любовь и которые она совершает, в свою очередь совершает и гордыня и словно бы подгоняет своих коней. Но любовь живет в сердце и не оставляет места гордыне, которая устремлена к дурному; она не совершает дурное, но устремлена к дурному» (Августин Гиппонский, 2020, № 1, с. 70-71).

Августин видит цель жизни человека в стремлении к Богу, которое, по сути дела, есть стремление к обожению, и хотя он опасается этого слова как чрезмерно дерзкого, однако, призывает себе на помощь Писание: «...всякий человек таков, какова его любовь. Ты любишь землю? Будешь землей. Любишь Бога? Что я скажу? Станешь богом? Я не дерзну сказать подобное сам, давайте послушаем Писание: *Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы* (Пс. 81, 6)» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 136).

При этом нужно отметить, что путь к этому обожению ставит будущую судьбу человека в зависимость от того, какую любовь выберет человек, предвосхищая этим знаменитый апофеоз ренессансного гуманизма, «Речь о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандолы: «В рождающихся людей отец при рождении вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные, – будет растением, чувственные, – станет животным, рациональные, – сделается небесным существом, интеллектуальные, – станет ангелом и сыном бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из этих творений, пусть вернется к своей изначальной единичности и, став духом единым с богом в уединенной мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех» (1981, с. 249).

Таким образом, в «Рассуждениях» человек по воле Божией должен принять участие в определении собственной судьбы и исполнении своего предназначения, которое есть обожение.

Один из главных признаков распада мира у Достоевского, т. е. отсутствия в мире веры и любви, состоит в разъединении людей. Эта тема настойчиво звучит в поучениях старца Зосимы: «И что же выходит из сего права на приумножение потребностей? У богатых *уединение* и духовное самоубийство, а у бедных – зависть и убийство, ибо права-то дали, а средств насытить потребности еще не указали» (Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 284) (курсив Достоевского. – Т. К.; ср. также (Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 285)).

У Августина любовь есть залог сохранения единства церкви, а отсутствие единства есть знак неимения любви: «Чем мы докажем, что мы любим братьев? Тем, что *не нарушаем единства, ибо сохраняем любовь*» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 128). При этом «все, которые выходят из Церкви и отрезают себя от *единства* Церкви, суть антихристы» (Августин Гиппонский, 2019, № 2, с. 61).

В «Рассуждениях» есть фрагменты, из которых можно заключить, что путь к Богу лежит *через любовь к ближнему*: «Начни любить, и станешь совершенен. *Ты начал любить? Тогда в тебе начал пребывать Бог*; люби Того, Кто начал в тебе пребывать, чтобы благодаря более совершенному пребыванию Он сделал тебя совершенным» (Августин Гиппонский, 2020, № 1, с. 74). Подобным же образом у Достоевского старец Зосима наставляет г-жу Хохлакову: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможно зайти в вашу душу» (1972-1990, т. 14, с. 51).

Так же как и у Достоевского, у Августина любовь есть единственный критерий, которым нужно измерять поступки человека:

«Любовь – единственное, что различает детей Божиих и детей диавола. Пусть все осеняют себя знамением креста Христова; пусть все вторят “Аминь”; пусть все поют “Аллилуйя”; пусть все принимают Крещение; пусть все посещают церкви, пусть все воздвигают стены базилик; но не иначе различаются дети Божии и дети диавола, как посредством любви» (Августин Гиппонский, 2019, № 3, с. 41).

У блж. Августина единство в любви и составляет суть Церкви как Тела Христова, и это единство трудно постижимо обычным человеческим разумением. «Жилище Его – это Плоть Его; жилище Его – это Церковь Его» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 127). Нарушение этого единства – разрушение Церкви: «Ты отделяешь себя от единства круга земного, ты разделяешь Церковь расколами, тырываешь Тело Христово. Он пришел во плоти, чтобы собрать (всех) воедино. Ты же кричишь, чтобы (всех) разобщить» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 48). Это единство превосходит земные представления людей: «Мы пребываем в одном теле, имеем одну Главу на небе. Братья, наши глаза не видят один другого, как будто они не знают друг друга. Но разве не знают они друг друга в любви телесного единства? <...> Поэтому, коль скоро все, кто вместе с тобой любит Бога, имеют вместе с тобой общую цель, не обращай внимания на то, что телесно ты находишься

в другом месте; взор сердца вы вместе устремляете на свет истины» (Августин Гиппонский, 2019, № 4, с. 44). Люди, соединенные христианской верой, действительно представляют собой единое тело, и думается, что некоторым загадочным образом они даже оказываются связанными физически.

Здесь еще даже не стоит вопрос о вселенской церкви в со-противопоставлении поместным церквям. Все верующие образуют единое Тело Христово. Характерно при этом, что даже одно только исповедание Христа не делает человека членом Тела Христова: «Если вы хотите исповедать (Христа) и при этом не иметь любви, то становитесь подобны демонам. Демоны исповедовали Сына Божия и говорили: *что Тебе до нас?* (Мф. 8, 29) – и были отвергнуты» (Августин Гиппонский, 2019, № 1, с. 130). Слова *daemonibus* и *daemones* – те же самые, которыми в Вульгате называются бесы русского перевода Евангелий, т. е. бесы, выходящие из гадаринского бесноватого. Таким образом, отсутствие любви уподобляет человека бесам, и превращается он в беса исключительно по собственной воле: «Не может случиться так, чтобы те, кто не является антихристом, оставались вовне, но каждый *по своей воле* либо является антихристом, либо пребывает во Христе» (Августин Гиппонский, 2019, № 2, с. 60).

Пребывание во Христе означает пребывание частью мистического Тела Христова. Христос постоянно присутствует в верующих, Его присутствие обуславливает самую возможность прийти к вере, и наоборот, если человек действительно пришел к вере и любви, это есть знак присутствия в нем Бога. Именно так можно прочесть следующий фрагмент из блж. Августина: «...ваших ушей достигает лишь звучание наших слов, Учитель же пребывает внутри. Не думайте, что какой-то человек учится у человека. Мы можем увещевать вас посредством нашего голоса; но если внутри вас не будет Того, Кто учит, звучание нашего голоса будет пустым» (Августин Гиппонский, 2019, № 2, с. 66). (Именно этот фрагмент, толкование на 1 Ин. 2: 27, был опубликован в «Христианском чтении».)

Метафора Церкви как Тела Христова означает такое соединение со Христом, которое удовлетворяет всем устремлениям человека. Блж. Августин так описывает это единение: «...посредством любви ... человек сам станет членом, вступит через любовь в единство тела Христова, и *будет единый Христос, любящий Самого Себя*» (Августин Гиппонский, 2020, № 3, с. 78).

Это состояние оказывается своего рода формой обожения, насущного, совершающегося здесь и сейчас, когда все верующие, исповедующие Христа делом любви, образуют единое тело, и все поступки каждой составляющей его человеческой клеточки оказывают положительное или отрицательное влияние на состояние всего тела.

«Мы либо находимся среди членов (Тела Христова), либо оказываемся дурными соками. Тот, кто изменяется к лучшему, является членом Тела; кто же пребывает во злобе, является дурным соком. И когда он выйдет, мучимые (им члены) испытают облегчение (1 Ин. 2, 19)» (Августин Гиппонский, 2019, № 2, с. 60).

Достоевский словно бы следует мыслям Августина, дополняя их идеями Исаака Сирина и Франциска Ассизского (Медведев, 2015; Никитин, 2007):

«Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается. Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы» (Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 290).

В пределе тело Христово у Достоевского может быть расширено до всего мира, но не в пантеистическом смысле пребывания Бога во всем, а в смысле единения людей в Мистическом Телу Христовом в любви к Богу и к друг другу, и эта любовь, делающая людей прекрасными, в своем избытке изливается в мир, актуализируя и так присущую ему красоту, потому что мир – это творение Божие.

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что в двойной оптике Достоевского и блж. Августина черновые наброски к «Бесам» обретают иное звучание. У Достоевского схожие слова могут означать диаметрально противоположные идеи. У блж. Августина одинаковые поступки могут проистекать из противоположных мотивов, и гордость, грех дьявола, может творить те же дела благотворительности, что и любовь – но творит она их не во славу Бога, а в собственную славу. «Все Христы» граничит с сектантскими идеями лжехристов, с искушением «будете как боги», предложенным Адаму и Еве. Деяние Христа уникально. Никто не может повторить или каким-либо иным образом усвоить себе деяние спасения. «Все Христы» связывается со всеобщим благоденствием, но гордыня, как и любовь, может утвердить царство всеобщего благоденствия: «Любовь кормит голодного, и гордыня кормит! <...> Любовь одевает человека, лишенного одежды, и гордыня одевает», но делают они это, как уже подчеркивалось, по разным причинам: «любовь – чтобы восславить Бога, гордыня – чтобы восславить себя», а как можно более прославить себя, чем самообожившись отдельно от Бога? И напротив, «все Христос» – это соединение со всеми в единственном Христе, «золотой век» и Царство Божие на земле, возможность некоторой степени обожения через причастность Мистическому Телу Христову. (В классическом богословии это общение достигается через Евхаристию. Ср.: «В традиционной экклезиологии Тело Христово – это верующие, составляющие через Евхаристию единый организм Церкви» (Пешков, 2017, с. 68). Однако для блж. Августина этот аспект не является значимым.)

Таким образом, возможно рассматривать фразу «все Христы» как формулировку героя, искусно искажающую мысль Достоевского; человек призван не быть отдельным Христом (ср. «будете как боги» (Быт. 3: 22)), но соединиться со всеми в любви ко Христу и друг другу и так образовать Церковь – Тело Христово, – что позволяет людям предощутить в своей земной жизни апокалиптическое Царство Божие.

Перспективы дальнейших исследований видятся в более детальном изучении возможных влияний блж. Августина на мысль и творчество Ф. М. Достоевского.

Источники | References

1. Викторovich В. А. «Выяснение» славянофильства: от Хомякова к Достоевскому // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: сб. статей. М.: Языки славянских культур, 2007.
2. Гачева А. Г. Богословие Ф. М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX-XX вв. // Богословие Достоевского: коллективная монография. М.: ИМЛИ РАН, 2021.
3. Гачева А. Г. Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2005. Т. 7.
4. Доброцветов П. К. Блаженный Августин Гиппонский как богослов и экзегет в «Рассуждениях на Послание Иоанна к Парфянам» // Диакрисис. 2019. № 1.
5. Житомирская С. В. Дневник А. Г. Достоевской как историко-литературный источник // Достоевская А. Г. Дневник 1867 года. М.: Наука, 1993.
6. Захаров В. Н. Художественная антропология Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2013. Т. 11.
7. Кавацца А. Семантика и функция афоризма «Победи себя и победишь мир» в произведениях Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 3.
8. Кавацца А. Ф. М. Достоевский и А. С. Хомяков: сравнение на расстоянии // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17. № 4.
9. Кантор В. К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. № 4.
10. Касаткина Т. А. «Братья Карамазовы»: опыт микроанализа текста // «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения / под ред. Т. А. Касаткиной. М.: Наука, 2007.
11. Касаткина Т. А. «Записки из подполья» и «Маша лежит на столе...»: опыт медленного чтения в ближайшем контексте // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 1.
12. Касаткина Т. А. Богословие Достоевского: проблемы понимания и описания // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3.
13. Каширина В. В. Святитель Феофан о католицизме // Феофановские чтения: сборник научных статей. Рязань: Изд-во Рязан. гос. ун-та им С. А. Есенина, 2017. Вып. X. Т. 1.
14. Ковалевская Т. В. Мимикрическая поэтика Достоевского. М.: Изд-во РГГУ, 2025.
15. Кулага В. В. Учение о соборности Церкви А. С. Хомякова как пневматологическая проблема в православной экклезиологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2020. № 4.
16. Липке Ш. Образ папы Пия IX в публицистике Ф. М. Достоевского (1870-1878 годы) // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 2 (6).
17. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
18. Медведев А. А. «Сердце милующее»: образы праведников в творчестве Ф. М. Достоевского и св. Франциск Ассизский // Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2015. № 2.
19. Несмеянов Е. Е. Теория лжи Августина Блаженного и ее отражение в творчестве Ф. М. Достоевского // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2016. № 5.
20. Никитин Августин, архим. Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество // Достоевский: материалы и исследования. СПб.: Наука, 2007. Т. 18.
21. Пешков А. А. Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX – начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I-III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2017. Вып. 15.
22. Селиверстов В. Л. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ун-та, 2002.
23. Сирин Александр, свящ. Развитие предложенного апостолом Павлом образа Церкви как Тела Христова в трудах А. С. Хомякова // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2014. № 8.
24. Тарасова Н. А. Итальянские события 1867-го года в каллиграфических набросках Ф. М. Достоевского: по материалам газетной хроники // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 3 (23).
25. Титова А. О. Ересь против Церкви: И. А. Мёлер и А. С. Хомяков как полемисты // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84.
26. Хондзинский Павел (свящ.) Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. философия. 2011. Вып. 1 (33).
27. Jackson R. L. Once Again about Dostoevsky's Response to Hans Holbein the Younger's Dead Body of Christ in the Tomb // Dostoevsky Beyond Dostoevsky / ed. by S. Evdokimova, V. Golstein. Boston: Academic Studies Press, 2016.
28. Jackson R. L. The Art of Dostoevsky. Deliriums and Nocturnes. Princeton: Princeton University Press, 1981.
29. Levitt M. C. Russian Literary Politics and the Pushkin Celebration of 1880. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Информация об авторах | Author information

RU

Ковалевская Татьяна Вячеславовна¹, д. филос. н., доц.

¹ Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва

EN

Tatyana Vyacheslavovna Kovalevskaya¹, Dr

¹ Russian State University for the Humanities, Moscow

¹ tkowalewska@yandex.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 03.05.2025; опубликовано online (published online): 27.05.2025.

Ключевые слова (keywords): Мистическое Тело Христово; Царство Божие на земле; блж. Августин; проповеди «Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам»; обожение; Mystical Body of Christ; Kingdom of God on earth; St. Augustine; Homilies on the Epistle of John to the Parthians; deification.